УДК 1

ОНТОЛОГИЯ ПРОБЛЕМЫ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

И.Б. Ардашкин

Томский политехнический университет
Тел.: (382-2)-56-34-24

Рассматриваются возможность выведение онтологии проблемы как особого измерения бытия. Автором утверждается, что генезис этой онтологии обнаруживается при обращении к философскому осмыслению сферы "Я" и сферы "Другого".

Познание как результат получения знания, в котором представляется (отображается) соответствие информации о мире самому миру, сегодня утратило свою значимость. Подобный образ познания уже не устраивает представителей философии, чьи интересы связаны со сферой гносеологии, эпистемологии, философии науки и т.д. Многие исследователи исходят из идеи того, что познание - это деятельность, не связанная с выявлением субъект-объектных отношений, которые выражают идеализации и абстракции человеческого сознания. Познание для них – это более "живая" и "реальная" процедура, характеризующая жизнедеятельность человека в целом, а не лишь только сферу его представлений. Познание – это, по сути, онтологическое отношение, чье укоренение в мире и выступает условием "познавательной" активности человека. Поэтому сам познавательный процесс обязательно должен обнаружить свою бытийность, онтологическую заданность.

В рамках подобной логики развития представлений о познании достаточно актуально выглядит трансформация традиционного механизма познавательной деятельности, предпринятая К. Поппером. Как известно, субъект-объектное отношение, лежащее в основе познания, представляет собой следующую последовательность шагов своего осуществления: **проблема – гипотеза – теория**. Пробле-

ма выступает исходным пунктом исследования (познания), выражая неполноту, неточность, неадекватность имеющегося знания (теории). Гипотеза призвана найти знания, которые бы позволили преодолеть обнаруженные неполноту, неточность, неадекватность. В случае удачной апробации на практике это гипотетическое знание становится новой теорией. Таким образом, теория выступает здесь как цель и окончательный результат познавательной деятельности. Однако Поппер предлагает иную модель познавательного процесса, которая, на первый взгляд, мало чем (несущественно) отличается от предыдущего механизма. Познание у Поппера предстает как движение от проблемы к проблеме: **проблема 1 – гипотеза – теория – проблема 2**. Казалось, действительно никакой разницы, однако на самом деле разница существенная. Во-первых, Поппер фактически меняет характер направленности познания. Если традиционно познание строилось как искоренение проблемности и гипотетичности из знания, то теперь познание представляет собой наоборот процесс поиска проблемности через гипотетичность и теоретичность. Проблема предстает как главный компонент процесса познания. Вся дальнейшая логика эпистемологии Поппера это подтверждает. Он рассматривает познание прежде всего как процесс, ставя акцент на динамику приращения знания (вспомним название хотя бы одной из основных работ К. Поппера "Логика и рост научного знания"). Во-вторых, отказ от того, что целью познания является конкретный и четкий результат – теория – приводит к отказу от истины как критерия знания (по крайней мере, Поппер отказывает человеку в способности определить, какие знания истинные). Однако Поппер оставляет право за человеком в понимании того, какие знания истинными не являются. Именно отказ от них и составляет процесс познания, который строится на основе функционирования принципа фальсификации. Тем самым, Поппер оставляет человеку за счет его способности (Поппером она (способность) четко не обозначается, просто говорится, что человек не может однозначно определить, какое знание истинное) осуществить процесс познания. Очевидно, что способность эта носит онтологический характер, как некое конституируемое свойство бытия человека. Его (свойства) онтологичность определяется наличием, которое средствами традиционного познания не обозначаемо, но при этом однозначно связано с проблемностью, которая в такой интерпретации является главной целью и характеристикой познания. Получается, что познание – это даже не столько процесс смены возникающих проблем (уже речь не идет о познании как о процессе смены теорий), сколько процесс создания (конструирования) проблем, что выступает естественным следствием особенности бытия человека, его онтологической укорененности. Проблема в таком случае – это не только результат процесса творческой деятельности человека, но и результат его встречи с собственным бытием. Скорее всего проблема – это и есть бытийное состояние, возникающее как результат отношения человека с самим собой и своим "другим". Поэтому вполне естественно, что проблема являет собой онтологическое измерение, без которого анализ эпистемологических вопросов на сегодняшний день не имеет смысла. Отсюда и тема "онтология проблемы", чья "реальность" четче всего вырисовывается через призму эпистемологического подхода.

Онтология проблемы строится через основы бытия человеческого "Я". Именно в природе и структуре "Я" проявляется конституированность проблемы, ее онтологическое основание. В литературе можно в общих чертах выделить две онтологические структуры, которые условно можно назвать "инструменталистской" и "содержательной".

"Инструменталистская" структура может быть представлена в виде бытийного отношения, строящегося по типу коммуникации между условными субъектом и объектом (условными, потому что последние в результате коммуникативного взаимодействия перестают быть субъектом и объектом в классическом виде). Онтологичность проблемы демонстрирует возможность такого соотношения, либо выражает его характер, если это отношение уже состоялось. "Инструменталистской" подобную онтологию можно охарактеризовать, поскольку в ней обозначается механизм функционирования бытия человека, поскольку выходы на проблемность здесь выражены посредством различного рода правил и приемов.

"Содержательная" структура проблемы может быть выражена через "тематизацию" познавательных горизонтов человека. Это можно продемонстрировать через обозначение понятных и актуальных для общества и человека смысловых ориентиров, где возникает "реальность" (или ее возможность), в которой проблема действительно ставит вопросы, требующие поиска необходимых ответов. "Содержательная" структура проблемы носит характер конкретной неудовлетворенности имеющимся у человека знанием. Если "инструменталистская" структура проблемы конструируется по типу процессуального функционирования ее бытия, то "содержательная" структура проблемы ориентирована на демонстрацию того, что ответы, которыми "наполняется" бытие человеческого познания не устраивают, не удовлетворяют последнего. Иными словами, "инструменталистская" структура настроена на овладение механизмом постоянного обнаружения "реальности", где проблема обнаруживает себя, проявляет собственные характеристики. "Содержательная" же структура определяется направленностью на постоянную смену информационной наполненности знания, на смену имеющихся ответов, чья неадекватность проявляется в их неспособности давать нам удовлетворительные представления о себе и о мире.

Чтобы быть не голословным, обратимся к исследованиям, в которых наиболее последовательно и четко представлены "инструменталистская" и "содержательная" структуры онтологии проблемы.

С точки зрения автора статьи, наиболее ярким выразителем "инструменталистской" структуры проблемы является М.М. Бахтин (его онтология "Я"), а наиболее ярким выразителем "содержательной" структуры – герменевтическая традиция западноевропейской философии, чьей кульминацией развития следует назвать герменевтику Х.-Г. Гадамера. Их позиции (Бахтина и Гадамера) следует рассматривать в контексте следующих структурных составляющих проблемы: "вопрошание" и "вопрос". "Вопрошание" – это механизм постоянного "взывания" реальности проблемы, по сути, "инструменталистская инструкция" по неотрывному пре-быванию в сфере проблемы. "Вопрошание" характеризуется безответностью, а, следовательно, полнейшим погружением в бытие проблемы. Наоборот, "вопрос" – это ориентация на знание, о котором "спрашивается", это актуализация какой-то сферы, стороны бытия, чья нецелостность подчеркивает необходимость постоянного усовершенствования имеющегося знания. Но требования усовершенствования возможны через "уточнение" имеющегося знания, через его содержательную трансформацию (интерпретативную тактику). Именно еще и по этим основаниям структуры бытия в зависимости от того, где доминирует "вопрошание" и "вопрос", получили соответственно названия "инструменталистская" и "содержательная". Так вот, Бахтин в своей онтологии "Я" четко прорисовывает "инструменталистскую" структуру проблемы, а Гадамер – "содержательную" структуру проблемы.

На первый взгляд, онтология "Я" Бахтина абсолютно не может быть охарактеризована как "инструменталистская". В центре его исследований лежит человеческая личность, ее центральное и ключевое понятие – "Я". Однако сама личность скорее не интересует Бахтина, его интересует личностное бытие, а точнее те пути, те способы, через которые возможны проявления личности. Таким способом является "поступок", посредством которого человеческая личность находит путь к своей сущности. Можно даже сказать, что скорее личность человека – это наиболее очевидная и понятная сфера, где удобнее всего выискивать онтологические основания мира. Не случайно Бахтина не интересует мир вещи (мир объектов). Как отмечает Н.К. Бонецкая, "огромной ущербностью взглядов Бахтина является то, что в его философии не разработана категория вещи. Для Бахтина, как и для Бердяева, не существует вещного, объектного мира, и бытие сведено к бытию личности" [1. С. 42]. Поступок – это "вопрошание" личности, которое демонстрирует бесконечность ее проявлений, невозможность "заключить" последнюю в какие-то рамки, невозможность хоть как-то ее определить. Поступок – это не та деятельность, в которой личность интересует "что делать", а та деятельность, которая обозначает "как делать". По сути, поступок – это "инструкция" поиска "Я" личности в бытии, "инструменталистская" сфера нахождения себя в бытии. Как пишет Бахтин, "то, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия – нудительно обязательно. Этот факт моего не-алиби в бытии, лежащий в основе самого конкретного и единственного долженствования поступка, не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается" [2. С. 45]. Как видим, Бахтин вырисовывает картину того, не что такое поступок, а как он возможен.

Однако если обратиться к пониманию другого понятия, используемого Бахтиным для обозначения природы личности, то "инструменталистский" подход демонстрации онтологии человеческого "Я" выглядит еще очевиднее. Таким понятием является "диалог" (диалогичность). Понятие "диалог" (диалогичность) призвано уточнить характер функционирования человеческого "Я" (личности) в ситуации его "не-алиби в бытии", неукорененности и ответственности. "Я" человека проявляется только на пути диалога с "другим", "иным", "не-Я", это онтология человеческого поступка, который постоянно осуществляется как проблема. Здесь не важна истина как цель диалога, не важны любые критерии сводимости "Я" к чему-либо или кому-либо. "Я" – это открытое начало, но открытость – это не просто "доступность", скорее открытость – это "взывание" к другому, это обращенность на другого, через которого можно открыть собственное "Я". И в этом "диалог" (диалогичность) наиболее четко выражает указанную особенность "Я" человека (личности). Как пишет Н.К. Бонецкая, "диалог у Бахтина соответствует такой жизненной ситуации, когда в общении человека интересует один лишь его партнер в его собственном глубинном бытии, – когда собеседники направлены исключительно друг на друга" [1. С. 38]. Важно отметить, что значим сам диалог, само общение между людьми (личностями). Бахтина абсолютно не интересует, на какую тему они разговаривают, общаются, лишь бы диалог совершался искренне и ответственно. Ориентация на диалог как поступательное основание личности человека – это и есть постоянное "вопрошание" человеческой личности о себе, абсолютная проблематизация собственной природы.

В этом плане несколько иначе предстает понимание онтологии проблемы через онтологию человеческого "Я" у Гадамера. По сути, человеческое "Я" само по себе Гадамера не интересует. Онтология "Я", по Гадамеру, заключается в том, что с помощью подобного обозначения можно выделить особую сферу пред-знания (пред-понимания), которая помогает разобраться в механизме интерпретации. Но разбор здесь не инструментального, а содержательного плана. Эта сфера пред-знания (пред-понимания) позволяет продемонстрировать "истинную сущность" механизма интерпретации, который уже углублен в структуру человеческого бытия и тем самым определяет содержание наших будущих толкований. Как пишет Л.А. Микешина, "идеи Гадамера о языке как среде герменевтического опыта являются опорными для понимания места "проблемы языка" в философии познания и но-

вого видения человека познающего, который "преднаходит" себя в языке, участвуя в диалоге-разговоре, "возделывает общее поле говоримого" [3. С. 71]. По Гадамеру, диалог – это столь же существенное понятие, играющее важнейшую роль в процессе интерпретации. Только в отличие от Бахтина диалог важен не сам по себе (инструментально), а важен ради уточнения того, по поводу чего он возник (о чем диалог). По Н.К. Бонецкой, "в герменевтике (у Гадамера – А.И.) же диалог появляется как метафора для процесса появления текста: при интерпретации как бы – подчеркнем это "как бы" – происходит диалог интерпретатора с субъектом текста, каким вовсе не обязательно является авторское "Я" [1. С. 38]. Тем самым, можно говорить о том, что диалог – это не столько способ коммуникации, сколько способ уточнения содержания знания в герменевтике Гадамера. Поэтому уточнение содержания предполагает определенную ориентацию на критерий, с помощью которого осуществляется выверка знания в том или ином контексте рассмотрения. Гадамер даже говорит об истине, которая доступна человеческому сознанию только через призму искусства, а иных эпистемологических путей ее выведения нет.

Таким образом, понятие "диалог" в своих интерпретативных проявлениях выступает в качестве онтологической референции проблемы как двойственное явление. С одной стороны, диалогичность понимается как способ (инструмент) коммуникации, осуществляющейся лишь по причине необходимости нахождения взаимосогласованных континуумов. Здесь целью познания (как диалога) является достижение понимания, которое возможно только через использование определенных путей проникновения в сферу проблемы. С другой стороны, диалогичность предполагает обращение к содержанию знания, которое требует своего усовершенствования, уточнения, пересмотра в связи с изменением контекста его использования. Здесь диалог (диалогичность) ориентирован на определенную истинность используемого материала. Онтология проблемы может быть выстроена как через диалог понимания, так и через диалог истины. Однако одновременно проблематизировать ни в плане соответствия, ни в плане обозначения общности смыслов невозможно. В этом и заключается одна из фундаментальных сложностей понимания познавательного процесса, которая предстает в разности проблемных онтологий. Последние, в свою очередь, порождают разные образы познавательных практик. Так, инструменталистская структура онтологии проблемы ориентируется на безответную форму познавательной деятельности ("вопрошание"), которое абсолютно выступает за дистанцию между "субъектом" и "объектом" как условием понимания ими друг друга. Задача такого бытия (онтологии) проблемы сводится к тому, чтобы сохранить целостность и самодостаточность взаимодействующих в познании сторон. Уже изначально подобная онтология проблемы характеризует процесс познания как процесс взаимопонимания. "Содержательная" же структура онтологии проблемы ориентируется на "ответную" форму познавательной деятельности ("вопрос"). Здесь вся познавательная логика работает на сокращение (или устранение) дистанции между тем, кто познает и что познается. В идеале такая дистанция предполагает полное совмещение участников познавательного процесса. Однако это не достижимо, поскольку процесс смены ответов не предполагает какого-либо окончательного ответа. Тем самым проблема демонстрирует свою укорененность в бытии на уровне особой реальности. В одном случае проблемность обозначает дифференциацию понимания между людьми, которая должна в познании найти свое решение (пересечение), в другом случае, проблемность выражает интерпретативную природу знания (познания), которая показывает его эвристическую открытость.

Бытие проблемы, выраженное в двойственной структуре ее устройства, представляет собой единство, несмотря на то, что познавательный дискурс не может "погрузиться" одновременно в "инструменталистскую" и "содержательную" структуру бытия проблемы. Поэтому в истории науки и философии происходит "чередование" то одной структуры проблемы, то другой. При чем обозначаемая конкуренция строилась на основе исключения одной "реальности" другой. Сегодня же мы вынуждены констатировать, что исключительность познавательных практик, исходящих из разных ориентаций бытия проблемы, носит характер дополнительности. Если нас интересует истинность знания, то ее даже условное достижение не обладает необходимой значимостью, при условии, что она находится вне сферы межличностного понимания (взаимопонимания). Одновременно понимание не будет глубоким, если между людьми не установлены хотя бы элементарные критерии соотносимости, где лучшим критерием всегда будет выступать истина. По сути, онтология проблемы заставляет нас понять и привыкнуть к тому, что познание не обязательно должно привести к новому истинному знанию, познание может оказаться безрезультатным. Но именно такой результат, может нам это и покажется странным, является не менее значимым, если не идеальным. Ведь в основе познания, в основе бытия лежит проблемное основание, которое использует любой повод в познании, деятельности, жизни, чтобы об этом напомнить.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бонецкая Н.К. М. Бахтин и идеи герменевтики // Бахтинология. – СПб.: Наука, 1995. – С. 32–42.
2. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Человек в мире слова. – М.: Мысль, 1995. – С. 22–66.
3. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. – М.: Прогресс, 2002. – 624 с.